

COPLESTON FELSEFE TARİHİ  
DESCARTES

Copleston'un FELSEFE TARİHİ'nin özgün bölümleniş

**Cilt 1**

Bölümler I ve II — Yunanistan ve Roma

**Cilt 2** Ortaçağ Felsefesi

Bölüm I — Augustine'den Bonaventure'ye

Bölüm II — Büyük Albert'ten Duns Scotus'a

**Cilt 3** Geç Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi

Bölüm I — Ockham'dan Kurgul Gizemcilere

Bölüm II — Platonizmin Yeniden-Dirilişinden Suárez'e

**Cilt 4** Modern Felsefe

Descartes'tan Leibniz'e

**Cilt 5** Modern Felsefe — İngiliz Felsefecileri

Bölüm I — Hobbes'tan Paley'e

Bölüm II — Berkeley'den Hume'a

**Cilt 6** Modern Felsefe

Bölüm I — Fransız Aydınlanmasından Kant'a

Bölüm II — Kant

**Cilt 7** Modern Felsefe

Bölüm I — Fichte'den Hegel'e

Bölüm II — Schopenhauer'dan Nietzsche'ye

**Cilt 8** Modern Felsefe — Bentham'dan Russell'a

Bölüm I — İngiliz Görgüçüleri ve İngiltere'de İdealist Devim

Bölüm II — Amerika'da İdealizm, Pragmatik Devim

İdealizme Başkaldırı

**Cilt 9** Modern Felsefe — Maine de Biran'dan Sartre'a

Bölüm I — Devrimden Henri Bergson'a

Bölüm II — Bergson'dan Sartre'a

# FELSEFE TARİHİ

Frederick Copleston

CİLT 4  
MODERN FELSEFE  
DESCARTES'TAN LEIBNİZ'E

Bölüm a

## *Descartes*

Çeviren  
Aziz Yardımlı

İDEA • İSTANBUL

İdea Yayınevi  
Şarap İskelesi Sk. 2/106-107  
34425 Karaköy — İstanbul  
iletisim@ideayayinevi.com / www.ideayayinevi.com  
Copyright © 1986-2010 Aziz Yardımlı  
İngilizce'de  
*A history of Philosophy: Volume IV, Modern Philosophy,  
Descartes to Leibniz*'de yayımlanmıştır  
© Frederick Copleston 1960  
Felsefe Tarihi, Cilt 4 Bölüm a  
*Descartes* olarak ilk yayım İDEA, 1986  
Üçüncü baskı 2010  
*Tüm hakları saklıdır*  
*Bu kitabın hiçbir bölümü yayınevinin  
izni olmadan herhangi bir biçimde yeniden üretilemez*  
Baskı: Bayrak Matbaası  
Davutpaşa Cad. No 14, Kat 2 MB İş Merkezi  
Topkapı — İstanbul  
*Printed in Türkiye*  
ISBN 978 975 397 030 3

## İÇİNDEKİLER

### ANABÖLÜM BİR MODERN FELSEFEYE GİRİŞ

#### BÖLÜM BİR MODERN FELSEFEYE GİRİŞ

1. Süreklilik ve Yenilik: Ortaçağ ve Rönesans Düşüncesi ile İlişkisi  
İçinde Modern Felsefenin Erken Evresi 9
2. Kıta Ussalcılığı: Doğası, Kuskuculuk ve Yeni-Stoacılık ile İlişkisi, Gelişimi 23
3. İngiliz Görgüculüğü: Doğası ve Gelişimi 32
4. On Yedinci Yüzyıl 38
5. On Sekizinci Yüzyıl 42
6. Politik Felsefe 53
7. Tarih Felsefesinin Doğuşu 57
8. Immanuel Kant 62

#### ANABÖLÜM İKİ DESCARTES

##### BÖLÜM İKİ DESCARTES (1)

1. Yaşam ve Yapıtlar 73
2. Descartes'in Amacı 76
3. Descartes'in Yöntem Düşüncesi 83
4. Doğuştan Düşünceler Kuramı 92
5. Yöntemsel Kuşku 94

## İÇİNDEKİLER

## BÖLÜM ÜÇ

## DESCARTES (2)

1. Cogito, ergo sum 100
2. Düşünme ve Düşünür 103
3. Gerçeklik Ölçütü 106
4. Tanrının Varoluşu 109
5. Bir Kısır Döngü Suçlaması 115
6. Yanılgının Açıklaması 120
7. Matematikğin Pekinliği 121
8. Tanrının Varoluşu İçin Varlıkbilimsel Uslamlama 122

## BÖLÜM DÖRT

## DESCARTES (3)

1. Cisimlerin Varoluşu 126
2. Tözler ve Birincil Yüklemeleri 128
3. Anlık ve Beden Arasındaki İlişki 130

## BÖLÜM BEŞ

## DESCARTES (4)

1. Cisimlerin Nitelikleri 134
2. Descartes ve Tözsel-Dönüşüm İnağı 136
3. Uzay ve Yer 138
4. Devim 140
5. Süre ve Zaman 141
6. Devimin Kökeni 141
7. Devim Yasaları 142
8. Dünyadaki Tanrısal Etkinlik 144
9. Dirimli Cisimler 145

## BÖLÜM ALTI

## DESCARTES (5)

1. İnsanın Özgürlük Bilinci 149
2. Özgürlük ve Tanrı 150
3. Geçici Törelilik ve Ahlak Bilimi 152
4. Tutkular ve Denetlenmeleri 153
5. İyinin Doğası 155
6. Descartes'in Törel Düşünceleri Üzerine Yorumlar 157
7. Descartes Üzerine Genel Notlar 159

## KISA BİR KAYNAKÇA — 165

NOTLAR — 171

SÖZLÜK — 173

DİZİN — 179

ANABÖLÜM BİR  
MODERN FELSEFEYE GİRİŞ





BÖLÜM BİR  
MODERN FELSEFEYE GİRİŞ

*1. Süreklilik ve Yenilik: Ortaçağ ve Rönesans Düşüncesi ile İlişkisi  
İçinde Çağdaş Felsefenin Erken Evresi*

Modern felsefenin genel olarak Descartes (1596-1650) ile başladığı, ya da İngiltere’de Francis Bacon (1561-1626) ve Fransa’da Descartes ile başladığı söylenir. ‘Modern’ teriminin hangi haklılık düzeyi ile on yedinci yüzyıl düşüncesine uygulandığı belki de ilk bakışta açık değildir. Ama kullanılması açıkça ortaçağ felsefesi ve ortaçağ sonrası felsefe arasında bir kopuş olduğunu ve her bir dönemin ötekinde bulunmayan önemli özellikler taşıdığını imler. Ve on yedinci yüzyıl felsefecileri hiç kuşkusuz eski felsefi gelenekler ile kendilerinin yapmaya çalıştığı şey arasında keskin bir kopuş olduğu kanısındaydılar. Francis Bacon ve Descartes gibi insanlar yeni bir başlangıç yapmakta olduklarına tam olarak inanıyorlardı.

Eğer Rönesans dönemindeki ve Rönesans-sonrası felsefecilerin görüşleri uzun bir süre yüzeysel değerleri ile kabul edilmişse, bunun nedeni belli bir ölçüde Orta Çağlarda gerçekte felsefe adına yarasız hiçbir şeyin olmamış olduğu kanısıydı. Eski Yunanistan’da öylesine parlak bir biçimde yanmış olan bağımsız ve yaratıcı felsefi düşünce ateşi Rönesansta yeniden dirilinceye ve on yedinci yüzyılın görkeminde uyanıncaya dek bütünüyle sönmüştü.

Ama sonunda ortaçağ felsefesine daha dikkatle bakıldığı zaman bu görüşün abartılmış olduğu anlaşıldı. Ve kimi yazarlar ortaçağ sırasındaki ve ortaçağ-sonrası düşünceler arasındaki sürekliliği vurguladılar. Süreklilik olayının politik ve toplumsal alanlarda gözlenebileceği olgusu yeterince açıktır. On yedinci

yüzyıldaki toplum ve politik örgüt kalıpları açıktır ki hiçbir tarihsel temel olmaksızın ortaya çıkmadılar. Örneğin değişik ulusal Devletlerin aşamalı oluşumlarını, büyük tekerleklerin doğuşunu ve orta sınıfın gelişimini gözleyebiliriz. Giderek Bilim alanında bile süreksizlik bir zamanlar sanıldığı denli büyük değildir. Yakınlarda yapılan araştırmalar ortaçağ döneminin kendisinin içerisinde görgül bilimlere yönelik sınırlı bir ilginin var olduğunu göstermiştir. Ve bu *Tarih*'in III. cildinde devim konusunda belli on dördüncü yüzyıl fizikçileri tarafından sunulduğu biçimiyle dürtü ya da itki kuramının geniş imlemlerine dikkat çekildi. Benzer olarak, felsefi alanın içerisinde de belli bir süreklilik gözlenebilir. Felsefenin Orta Çağlarda aşamalı olarak ayrı bir çalışma dalı olarak tanınmakta olduğunu görebiliriz. Ve daha sonraki felsefi gelişmeleri önceleyen düşünce çizgilerinin doğuşunu görebiliriz. Örneğin, on dördüncü yüzyılın özgün felsefi devimi, ki genel olarak nominalist devim diye bilinir,<sup>2</sup> pekçok önemli bakımdan daha sonraki görgücülüğü önceledi. Yine, Cusali Nicholas'ın<sup>3</sup> kurgul felsefesi, Leibniz'in kimi savlarını öncelemesiyle, ortaçağ, Rönesans ve Kant-öncesi modern dönemin düşünceleri arasında bir halka oluşturur. Ve araştırmacılar Francis Bacon, Descartes ve Locke gibi düşünürlerin kendilerinin anlamış olduklarından çok daha büyük bir düzeyde geçmişin etkisine açık olduklarını göstermişlerdir.

Süreklilik üzerine bu vurgu hiç kuşkusuz Rönesans ve on yedinci yüzyıl felsefecileri tarafından ileri sürülen yenilik savlarının çok kolay kabullenilişine karşı bir düzeltme ögesi olarak gereklidir. Bu vurgu ortaçağ felsefesi diye birşeyin olmuş ve konumunun genel olarak Avrupa felsefesinin bütünleyici bir parçası olarak tanınmış olduğu olgusunun bir kabulünü anlatır. Aynı zamanda, eğer süreksizlik aşırı vurgulanabilirse, bu süreklilik için de böyle olabilir. Eğer on üç ve on yedinci yüzyıllardaki toplumsal ve politik yaşam kalıplarını karşılaştırırsak, toplumun yapısındaki açık ayrımlar hemen göze çarpar. Yine, Reformasyonun olmasına katkıda bulunmuş tarihsel etmenler izlenebilseler de, gene de Reformasyon bir anlamda ortaçağ Hıristiyanlığının dinsel birliğini parçalayan bir patlamaydı. Ve gerçi daha sonraki bilimin tohumları ortaçağ Avrupasının entellektüel toprağında bulunabilseler de, araştırma sonuçları Rönesans biliminin önemine ilişkin görüşlerde herhangi bir önemli değişimi zorunlu kılacak türde olmamıştır. Benzer olarak, ortaçağ felsefesi ile ortaçağ son-

rası felsefe arasındaki sürekliliği örneklemek için haklı olarak söylenebilecek her şey söylendiği zaman, hiç kuşkusuz gene de aralarında önemli ayrımların olduğu olgusu ortada kalır. Bu nokta ile ilgili olarak diyebiliriz ki, Descartes hiç kuşkusuz Skolastik düşünce yolları tarafından etkilenmiş olsa da, Skolastik felsefeden alınan terimlerin kullanımının zorunlu olarak terimlerin onlara Skolastiklerin verdikleri anlamda kullanıldıkları demek olmadığını kendisi belirtiyordu. Ve Locke doğal yasa kuramında kendisi ortaçağ düşüncesinden etkilenen Hooker'dan<sup>4</sup> etkilenmiş olsa da, doğal yasaya ilişkin düşüncesi tam anlamıyla Thomas Aquinas'ınki ile aynı değildir.

Pekala sözcüklerin ya da etiketlerin köleleri olabiliriz. Şu demek ki, özellikle tarihsel olaylara zaman içinde oldukça uzak bir noktadan baktığımız zaman, tarihi belli dönemlere böldüğümüz için sürekliliği ve aşamalı geçişleri gözden kaçırma eğilimine düşebiliriz. Ama bu demek değildir ki tarihsel dönemlerden söz etmek bütünüyle uygunsuzdur ya da hiçbir büyük değişim yer almamıştır.

Ve eğer Rönesans-sonrası dünyanın genel kültürel durumu ortaçağ dünyasınınkinden önemli bakımlardan ayrı idiye, değişimlerin felsefi düşüncede yansıtılmalarının gerekmiş olması ancak doğal olabilir. Aynı zamanda, nasıl ki toplumsal ve politik alanlardaki değişimler, az ya da çok birdenbire ortaya çıkmış göründükleri zaman bile, önceden varolan ve kendisinden gelişmiş oldukları bir durumu gerektirmişlerse, yine öyle felsefe alanındaki yeni tutumlar ve amaçlar ve düşünce yolları da önceden varolan ve kendisi ile belli bir düzeyde bağlantılı oldukları bir durumu öngerektirmişlerdir. Başka bir deyişle, keskin bir biçimde karşıtlık içine getirilen iki almaşık arasında, süreksizlik önesürümü ve süreklilik önesürümü arasında yalın bir seçme ile karşı karşıya değilizdir. İki ögenin de göz önüne alınmaları gerekir. Değişim ve yenilik vardır; ama değişim yokluktan yaratma değildir.

Durum, öyleyse, şöyle görünür. Süreksizlik üzerine eski vurgu büyük ölçüde Orta Çağlarda felsefe adına yaraşır bir felsefe olmuş olduğu olgusunu anlamayı başaramamaktan geliyordu. Ortaçağ felsefesinin varoluşunun ve öneminin daha sonraki kabul edilişi süreklilik üzerinde bir vurgu yarattı. Ama şimdi görüyoruz ki gerekli olan şey hem süreklilik öğelerini hem de ayrı dönemlerin özgün karakteristiklerini göstermeye yönelik bir

girişimdir. Ve değişik dönemleri irdeleyişimiz açısından doğru olan şey hiç kuşkusuz değişik bireysel düşünürler açısından da doğrudur. Tarihçiler bir dönemin düşüncesini yalnızca sonraki dönemin düşüncesi için bir hazırlık evresi olarak, ve bir düşünürün dizgesini ancak bir başka düşünürün dizgesine bir basamak olarak betimleme kışkırtmasının etkisi altındadırlar. Kışkırtma aslında kaçınılmazdır; çünkü tarihçi olaylarda zamansal bir ardışıklığı görür, ilksiz-sonsuz ve değişmez bir olgusallığı değil. Dahası, açık bir anlamda ortaçağ düşüncesi ortaçağ-sonrası düşünce için yolu hazırlamıştır; ve Berkeley'in felsefesine Locke ve Hume'un felsefeleri arasındaki bir basamak olarak bakmak için zemin oldukça uygundur. Ama eğer bu kışkırtmaya bütünüyle yenilecek olursak, pek çok şeyi kaçırmış oluruz. Berkeley'in felsefesi Locke'dan Hume'a görgücülüğün gelişiminde salt bir evre olmaktan çok daha ötesidir; ve ortaçağ düşüncesinin kendine özgü yanları vardır.

Ortaçağ felsefesi ile ortaçağ-sonrası felsefe arasındaki kolayca seçilebilir ayrımlar arasında yazınsal anlatım biçimlerinde çarpıcı bir ayrım bulunur. Herşeyden önce, ortaçağlılar Latince'de yazarken, ortaçağ-sonrası dönemde artmakta olan bir anadil kullanımını görürüz. Aslında, Kant-öncesi çağdaş dönemde Latince'nin hiç kullanılmamış olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Hem Francis Bacon hem de Descartes anadillerinde olduğu gibi Latince'de de yazdılar. Hobbes için de bu böyleydi. Ve Spinoza yapıtlarını Latince'de yazdı. Ama Locke İngilizce'de yazdı, ve on sekizinci yüzyılda yaygın bir anadil kullanımı görürüz. Hume İngilizce'de, Voltaire ve Rousseau Fransızca'da, Kant Almanca'da yazdı. Öte yandan, ortaçağlılar daha çok belli ölçün çalışmalar üzerinde yorumlar yazmakla ilgilenirken, ortaçağ-sonrası felsefeciler, ister Latince isterse anadillerinde yazmış olsunlar, yorum biçimini terkeden özgün çalışmalar ürettiler. Ortaçağlıların yalnızca yorumlar yazdıklarını demek istiyor değilim; çünkü bu çok yanlış olacaktır. Aynı zamanda Peter Lombard'ın *Tümceler*'i<sup>5</sup> üzerine ve Aristoteles'in ve başkalarının çalışmalarını üzerine yorumlar ortaçağ felsefi yazılarının özgün özellikleri iken, on yedinci yüzyıl felsefecilerinin yazılarını düşünürken yorumları değil ama özgün incelemeleri göz önüne getiririz.

Felsefi yazılarda anadilin artan kullanımına hiç kuşkusuz başka yazınsal alanlardaki artan kullanımı eşlik ediyordu. Ve bunu genel kültürel, politik ve toplumsal değişimler ve gelişimlerle

bağlayabiliriz. Ama ayrıca onda felsefenin Okulların sınırlarından çıkmasının bir belirtisini de görebiliriz. Ortaçağ felsefecileri çoğunlukla öğretme ile ilgilenen üniversite profesörleri idiler. Üniversitelerde kullanılmak üzere ölçün metinler üzerine yorumlar yazıyorlardı, ve bilgili, akademik dünyanın dilinde yazıyorlardı. Kant-öncesi dönemin modern felsefecileri ise, tersine, çoğu kez akademik öğretim çalışması ile bağlantısız idiler. Descartes hiçbir zaman bir üniversite profesörü olmadı. Ne de Spinoza, gerçi Heidelberg'den bir çağrı almış olsa da. Ve Leibniz bütünüyle başka bir yaşam tarzını amaçladığı için bir profesörlüğü geri çeviren bir ilişkiler insanıydı. İngiltere'de Locke Devlet hizmetinde önemsiz konumlarda bulundu; Berkeley bir rahipti; ve gerçi Hume bir üniversite kürsüsünü kazanmak için çabalamış olsa da, bunda başarılı olamadı. Voltaire, Diderot, ve Rousseau gibi on sekizinci yüzyıl Fransız felsefecilerine gelince, bunlar hiç kuşkusuz felsefi ilgileri de olan kültürlü insanlardı. Felsefe on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda eğitilmiş ve kültürlü sınıflar arasında ortak bir ilgi ve ilişki sorunuydu; ve geniş bir kamu için tasarlanan yazılarda anadil kullanımının Latince kullanımının yerine geçmesi ancak doğaldır. Hegel'in belirttiği gibi, ancak Kant'a geldiğimiz zamandır ki felsefenin bundan böyle kültürlü bir insanın genel eğitimine ait olduğu düşünülemeyecek denli teknik ve güç anlaşılır olduğunu buluruz. Ve o zaman Latince'nin kullanımı hiç kuşkusuz aşağı yukarı sona ermişti.

Başka bir deyişle, erken modern dönemin özgün ve yaratıcı felsefesi üniversitelerin dışında gelişti. Gelenekçilerin değil ama yeni ve özgün kafaların yaratacıydı. Ve, hiç kuşkusuz, felsefi yazıların yorum biçimini değil ama bağımsız incelemeler biçimini almış olmasının nedenlerinden biri budur. Çünkü yazarlar, geçmişin büyük adlarına ve Yunan ve ortaçağ düşünürlerinin görüşlerine dikkat etmeksizin, kendi düşüncelerini geliştirmekle ilgileniyorlardı.

Bununla birlikte, modern felsefenin Kant-öncesi döneminde Latince yerine anadilin kullanılmaya başladığını, yorumlardan çok bağımsız incelemelerin yazıldığını, ve dönemin önde gelen felsefecilerinin üniversite profesörleri olmadıklarını söylemek ortaçağ felsefesi ile ortaçağ-sonrası felsefe arasındaki özünü ayırmaları aydınlatmak için pek yeterli olmayacaktır.

Sık sık modern felsefenin özerk olduğu, yalnızca usun ürünü olduğu, oysa ortaçağ felsefesinin Hıristiyan tanrıbilime güdümlü

olduğu, inak önünde boyuneğme tarafından engellendiği söylenir. Eğer hiçbir sınırlama olmaksızın böyle gözüpek bir yolda anlatılırsa, yargı bir aşırı yalınlaştırma oluşturur. Bir yandan Thomas Aquinas'ın on üçüncü yüzyılda felsefenin ayrı bir çalışma dalı olarak bağımsızlığını ileri sürdüğünü buluruz, ve bu arada on dördüncü yüzyılda geleneksel metafiziğin nominalist eleştirisinin bir sonucu olarak tanrıbilim ve felsefenin birbirlerinden kopma eğiliminde olduklarını görürüz. Öte yandan, on yedinci yüzyılda Descartes'ın kendi felsefi düşüncelerini Katolik inanın gerekleri ile uyum içine getirmeye çalıştığını,<sup>6</sup> ve yine on sekizinci yüzyılda Berkeley'in açık bir biçimde enson amacının insanları İncil'in kurtarıcı gerçeklerine götürmek olduğunu söylediğini görürüz. Durumla ilgili olgular öyleyse tüm modern felsefenin tanrıbilimsel sayıtlardan ve Hıristiyan inancın yarattığı denetleyici etkinin sonuçlarından özgür olduğunu inakçı bir yolda bildirmemizi aklamaz. Böyle bir sav Descartes, Pascal, Malebranche, Locke ya da Berkeley açısından geçersiz olacaktır—üstelik Spinoza, Hobbes, Hume ve, hiç kuşkusuz, on sekizinci yüzyıl Fransız özdekçi düşünürler için geçerli olsa bile. Aynı zamanda hiç kuşkusuz doğrudur ki felsefi düşüncenin erken ortaçağdaki başlangıçlarından çağdaş evreye dek felsefenin tanrıbilimden aşamalı bir kurtuluşunun izlerini bulabiliriz. Ve örneğin Aquinas ve Descartes arasında açık bir ayrım vardır—üstelik Descartes'ın da inançlı bir Hıristiyan olmasına karşın. Çünkü Aquinas herşeyden önce bir tanrıbilimci iken, Descartes ise bir tanrıbilimci değil ama bir felsefeciydi. Gerçekten, aşağı yukarı tüm önde gelen ortaçağ felsefecileri, Ockhamlı William'ı da kapsayarak, tanrıbilimci iken, on yedi ve on sekizinci yüzyılın önde gelen felsefecileri değildiler. Orta Çağlarda tanrıbilim en yüksek bilim olarak görülüyordu; ve aynı zamanda ayrıca felsefeciler de olan tanrıbilimcileri görürüz. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda kimileri inançlı Hıristiyanlar olan, kimileri ise olmayan felsefeciler görürüz. Ve gerçi dinsel inançları ile hiç kuşkusuz Descartes ve Locke gibi felsefecilerin dizgeleri üzerinde belli ölçüde etkili olmuş olsalar da, bugün temel olarak bir Hıristiyan olan ama meslekten bir tanrıbilimci olmayan herhangi bir felsefeci ile aynı konumda idiler. Thomas Aquinas ya da St. Bonaventure ile karşılaştırıldıklarında Descartes ve Locke gibi felsefecilerin bize 'modern' görünmelerinin nedenlerinden biri budur.

Hiç kuşkusuz, olguların kabul edilmesi ve olguların değer-

lendirilmesi birbirinden ayırılmemelidir. Kimileri diyeceklerdir ki felsefe tanrıbilim ile yakın ilişkisinden ayrıldığı ve herhangi bir dışsal denetimden özgürleştiği oranda, olması gerektiği gibi oldu, bütünüyle özerk bir çalışma dalı durumuna geldi. Başkaları diyeceklerdir ki felsefeye on üçüncü yüzyılda verilen konum doğru bir konumdu. Şu demek ki, usun hakları tanınıyordu; ama tanrısal bildirişin hakları da. Ve bildirilmiş gerçekliğin tanınışının felsefeyi yanlış vargılara karşı uyarması onun için yararlı bir şeydi. Burada olguların değişik bir değerlendirmeleri vardır. Ama olguları nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, felsefenin giderek tanrıbilimden kurtarılmış olduğu bana tartışılmaz bir biçimde doğru görünür—ama ancak ‘kurtarıldı’ sözcüğü değersel bakış açısından yüksüz bir anlamda anlaşılırsa.

Felsefenin tanrıbilim ile ilişkisi açısından konumunun değişmesini, ilginin tanrıbilimsel konulardan Tanrıya belirtik bir gönderme olmaksızın insanın ve Doğanın bir incelenmesine kayışı ile bağlamak gelenekseldir. Ve sanırım bu yorumda gerçeklik vardır, üstelik abartmaya açık olsa bile.

Rönesansın hümanistik devimine sık sık bu bağıntıda değinilir. Ve gerçekten de hümanistik devimin, yazınsal çalışmaları genişletmesi ve yeni eğitsel idealleri ile, birincil olarak insan ile ilgilendiğini söylemek açık bir gerçeği dile getirmek, daha doğrusu bir geneleme yapmak olacaktır. Ama bu *Tarih*'in üçüncü cildinde belirtildiği gibi,<sup>7</sup> İtalyan hümanizmi geçmiş ile belirleyici denebilecek bir kopuşu içermiyordu. Hümanistler Latin biçemdeki barbarlığı kınadılar; ama on ikinci yüzyılda Salisburyli John ve on dördüncü yüzyılda Petrarch da kınamışlardı. Hümanistler yazınsal bir yeniden dirilişi geliştirdiler; ama Orta Çağlar dünyaya Avrupa'nın en büyük yazınsal başarılarından birini, Dante'nin *Divina Comedia*'sını vermişti. Felsefede Platonik ya da daha doğrusu yeni-Platonik bir coşku İtalyan hümanizmine eşlik ediyordu; ama yeni-Platonizm ortaçağ düşüncesi üzerinde de bir etki yaratmıştı, üstelik ortaçağ felsefesindeki yeni-Platonik çizgiler on beşinci yüzyılda erişilebilir kılınmış olan metinler çokluğunun bir incelemesi üzerine dayandırılmış olmasalar da. İtalyan Platonizminin insan kişiliğinin uyumlu gelişimi için ve tanrısalın Doğada anlatımı için taşıdığı güçlü duygulara karşın, ortaçağ dünya görüşüne doğrudan bir karşısav oluşturmuş olduğunu söylemek güçtür. Hümanizm hiç kuşkusuz ortaçağ kültüründeki bir çizgiyi geliştirdi, yeğinleştirdi, genişletti, ve çok

daha göze çarpar bir konuma getirdi; ve bu anlamda bir vurgu değişimi kapsıyordu. Ama modern felsefenin erken evresi için arkatasarı hazırlama açısından kendi başına yeterli olmayacaktı.

Büyük ortaçağ dizgelerinin tanrıözeksel karakterinden birleşmiş, dinamik bir dizge olarak Doğa üzerine ilgi yoğunlaşmasına doğru bir değişim, Giordano Bruno<sup>8</sup> ve Paracelsus<sup>9</sup> gibi felsefecilerin yazılarında Marsilius Ficinus ve John Pico della Mirandola<sup>10</sup> gibi Platonistlerin yazılarında olduğundan çok daha açık bir biçimde gözlenebilir. Ama, ilgi özeği söz konusu olduğu sürece, Bruno'nun ve ona yakın düşünürlerin kurgul Doğa felsefelerinin ortaçağ düşüncesinden modern düşünceye geçişi anlatmış ve geliştirmiş olmalarına karşın, bir başka etmen daha gerekiyordu—Rönesansın bilimsel devimi.<sup>11</sup> Gerçekten de, söz konusu dönem irdelenirken kurgul Doğa felsefecileri ve bilimciler arasında açık bir bölme çizgisi çekmek her zaman kolay değildir. Ama Bruno'yu birinci sınıfa ve Kepler ve Galileo'yu ikinciye yerleştirmenin doğruluğunu yadsımak sanırsanız güçtür. Ve kurgul Doğa felsefelerinin modern felsefenin arkatasarının bir bölümünü oluşturmuş olmalarına karşın, Rönesansın bilimsel deviminin etkisi on yedinci yüzyılda felsefi düşüncenin yönünü belirlemede büyük bir önem taşıyordu.

İlk olarak daha sonra Newton'ın çalışması tarafından izlenen Rönesans bilimi dünyaya ilişkin mekanistik düşünceyi etkili olarak uyaran etmen oldu. Ve bu düşünce açıktır ki felsefe alanında dikkatin Doğa üzerinde toplanmasına güçlü bir katkıda bulunmuş bir etmendi. Galileo için Tanrı dünyanın yaratıcısı ve sakınıcısıdır: Büyük bilimadamı bir tanrıtanımazcı ya da bir bilinemezci olmaktan çok uzaktı. Ama Doğanın kendisi devimdeki cisimlerin anlaşılır yapısı matematiksel olarak anlatılabilecek dinamik bir dizgesi olarak görülebilir. Ve dizgeyi yöneten ve matematiksel bildirime açık olan devimde beliren kuvvetlerin<sup>12</sup> iç doğalarını bilmesek bile, Doğayı Tanrıya doğrudan bir gönderme olmaksızın inceleyebiliriz. Burada Tanrının varoluş ve etkinliğinin yadsınması ya da kuşkulu görülmesi anlamında ortaçağ düşüncesi ile bir kopuş görmeyiz. Ama kuşkusuz önemli bir ilgi ve vurgu değişimi görürüz. St. Bonaventure gibi bir on üçüncü yüzyıl tanrıbilimci-felsefecisi birincil olarak tanrısal kökeninin bir gölgesi ya da uzak belirişi olarak görülen özdeksel dünya ile ilgilenirken, Rönesans bilimcisi ise, Doğanın tanrısal bir kökeni olduğunu yadsımazken, birincil olarak dünyanın ve



onun dinamik sürecinin nicel olarak belirlenebilir içkin yapısı ile ilgileniyordu. Başka bir deyişle, bir yandan vurguyu sonsal nedensellik üzerine getiren tanrıbilimsel eğilimli bir metafizikçinin bakış açısı ile, öte yandan etker nedenselliği matematiksel olarak belirlenebilir devimde beliriyor görerek sonsal nedenselliğin yerine koyan bir bilimcinin bakış açısı arasındaki bir karşıtlık söz konusudur.

Denebilir ki eğer birincil olarak tanrıbilimci olanları birincil olarak bilim adamı olanlarla karşılaştırsak, ilgilerinin değişik olacağı ve bu nedenle dikkati ayırma çekmenin gereksizleşeceği bütünüyle açıktır. Ama önemli olan nokta kurgul Doğa felsefelerinin ve Rönesans biliminin birleşik etkisinin kendini on yedinci yüzyıl felsefesinde duyurmuş olmasıdır. İngiltere’de, örneğin, Hobbes felsefeden özdeksel-olmayana ya da tinselle ilişkin tüm söylemi kaldırdı. Felsefeci yalnızca ve yalnızca cisimler ile ilgilenir, gerçi Hobbes cisimler altına genel anlamda yalnızca insan bedenini değil ama ayrıca politik örgenliği ya da Devleti de getirmiş olsa da. Descartes’tan Leibniz’e ussalcı kıta metafizikçileri aslında felsefeden tinsel olgusalığın incelenmesini dışlamadılar. Tinsel tözün ve Tanrının varoluşunu ileri sürmek Descartes dizgesinin bütünüleyici bir yanıydı ve monadlar kuramında Leibniz, daha sonra görüleceği gibi, cismi aşağı yukarı tinselleştirdi. Aynı zamanda Descartes Pascal’a Tanrıyı bir bakıma yalnızca dünyayı işletmek için kullanıyor, ve bundan sonra onu bir yana atıyor olarak göründü. Pascal’ın suçlaması belki de haksız olabilir; ve benim görüşümde haksızdır. Ama gene de Descartes’ın felsefesinin on üçüncü yüzyıl metafizikçisinin dizgesi tarafından verilebileceği pek düşünülemez bir izlenim verebilmesi anlamlıdır.

Bu gene de salt bir ilgi yönü sorusu değildi. Fiziksel bilimlerin gelişimi doğal olarak felsefeyi dünyaya ilişkin yeni gerçeklikler bulmak için kullanma tutkusunu uyandırdı. İngiltere’de Bacon insanın özdeksel çevresindeki güç ve denetimini arttırmayı göz önünde tutarak Doğanın görgül ve tümevarımcı incelemesini vurguladı—bir inceleme ki yetkeye ya da geçmişin büyük adlarına bakılmaksızın sürdürülmeliydi. Fransa’da Descartes’ın Skolasizme başlıca karşıçıkışlarından biri onun yalnızca daha şimdiden bilinen gerçeklikleri dizgesel olarak açıklamaya hizmet etmiş ve yeni gerçeklikler bulmada güçsüz kalmış olduğuydu. *Novum Organum*’da Bacon belli buluşların kılışal etkilerine dikkati çekti ki bunlar, belirttiği gibi, şeylerin görünüşünü ve dünyanın

durumunu değiştirmişlerdi. Yeni coğrafya buluşlarının, yepyeni varsıllık kaynaklarının açılmasının, ve hepsinden önce fiziğin deneysel bir temelde kuruluşunun yeni bir evrenin açılışını müjdelediğinin bilincindeydi. Ve önceden görmüş olduklarının çoğu ancak ölümünden çok sonra gerçekleştirilebilmiş olsa bile, bize ugulayimsal uygarlığımıza götüren bir sürecin başlangıcını göstermede yanılmıyordu. Bacon ve Descartes gibi insanlar hiç kuşkusuz kafalarının önceki düşünme yolları tarafından ne düzeyde etkilenmiş olduğunu bilmiyorlardı; ama yeni bir çağın eşiğine geldiğinin bilincini taşımada haksız değildiler. Ve felsefe, uygarlıkta ilerleme görüşü ile, insan bilgisini genişletme idealinin hizmetine sürülecekti. Hiç kuşkusuz, Descartes'ın ve Leibniz'in bu süreçte kullanılacak uygun yöntemle ilişkin düşünceleri Francis Bacon'ın düşünceleri ile aynı değildiler. Ama bu hem Descartes'ın hem de Leibniz'in yeni bilimin başarılı gelişimi tarafından derinden etkilenmiş oldukları ve felsefeyi dünyaya ilişkin bilgimizin arttırılması için bir araç olarak gördükleri olgusunu geçersiz kılmaz.

Rönesansın bilimsel gelişiminin felsefeyi etkilemesinde bir başka önemli yan daha vardır. O çağda fiziksel bilimler ve felsefe arasında çok açık denebilecek bir ayrım yapılmıyordu. Fizik bilimi doğal felsefe [*natural philosophy*] ya da deneysel felsefe [*experimental philosophy*] olarak biliniyordu. Aslında bu terim eski üniversitelerde yaşamını öyle bir düzeyde sürdürmüştür ki, örneğin Oxford'da bir deneysel felsefe kürsüsü buluruz—gerçi burayı dolduran kişi terimin şimdi anlaşıldığı biçimiyle felsefe ile ilgilenmiyor olsa da. Gene de açıktır ki Rönesans ve erken modern dönem sırasında gökbilim ve fizikteki gerçek buluşlar felsefeciler olarak değil ama bilimciler olarak sınıflandıracağımız insanlar tarafından yapıldı. Başka bir deyişle, geriye bakarsak görebiliriz ki fizik ve gökbilim yetişkinlik kazanıyor ve kendi ilerleme yollarını az çok felsefeden bağımsız olarak sürdürüyorlardı—hem Galileo'nun hem de Newton'ın (terime bizim verdiğimiz anlamda) felsefe yapmış olmaları olgusuna karşın. Ama irdelediğimiz dönemde gerçekte öteki bilimlerden ve felsefeden ayrı bir bilim anlamında ruhbilim üzerine görgül bir çalışma söz konusu değildi. Öyleyse, gökbilim, fizik ve kimyada başarılı gelişmelerin felsefecilerde bir insan bilimini geliştirme düşüncesini canlandırmış olması ancak doğal olabilirdi. Aslında insan bedeninin görgül incelemesi daha şimdiden gelişiyordu.

Yalnızca *De fabrica humani corporis* (1543) adlı çalışmanın yazarı Vesalius ve 1615 sıralarında kan dolaşımını bulan Harvey gibi insanlar tarafından anatomi ve fizyolojide yapılmış buluşları anımsamamız yeterlidir. Ama ruhbilim konusundaki çalışmalar için felsefecilere dönmemiz gerekecektir.

Örneğin Descartes ruhun tutkuları üzerine bir çalışma yazdı, ve anlık ve beden arasındaki karşılıklı etkileşimi açıklamak için bir kuram önerdi. Spinoza insanın bilgilene süreçleri üzerine, tutkular üzerine ve görünürdeki özgürlük bilinci ya da sezgisi ile kendi dizgesi tarafından gerçekleştirilen belirlenimciliği uzlaştırma konusunda yazdı. İngiliz felsefecileri arasında ruhbilimsel sorular konusunda belirgin bir ilgi buluruz. Önde gelen görgücüler, Locke, Berkeley, ve Hume, tümü de bilgi konusundaki sorunları ele alırlar; ve bu sorunları katı bir bilgikuramsal bakış açısından çok ruhbilimsel bir bakış açısından irdeleme eğilimindedirler. Başka bir deyişle, dikkatlerini ‘düşüncelerimiz nasıl doğar?’ sorusu üzerinde yoğunlaştırma eğilimindedirler. Ve bu açıkça bir ruhbilimsel sorudur. Yine, İngiliz görgücülüğünde çağrışımçı ruhbilimin gelişimini görebiliriz. Dahası, *İnsan Doğası Üzerine İnceleme* başlıklı çalışmasına girişinde Hume açıkça insan bilimini görgül bir temelde geliştirme gereksiniminden söz eder. Doğal felsefe, der, daha şimdiden deneysel ya da görgül bir temel üzerinde kurulmuştur; ama felsefeciler insan bilimini benzer bir zemin üzerine oturtmaya ancak yeni başlamışlardır.

Şimdi, devimdeki cisimler ile ilgilenen Galileo gibi bir bilimci hiç kuşkusuz kendini özdeksel dünyaya ve fizik ve gökbilim sorularına sınırlayabilirdi. Ama dünyayı belli bir düzeneği olan bir dizge olarak alan görüş metafizikçi felsefecinin kaçınmamaçağı sorunlar yaratıyordu. Özel olarak, insan dünya içerisindeki bir varlık olduğu için, onun bütünüyle mekanik dizge içerisine düşüp düşmeyeceği sorusu doğar. Açıktır ki, olanaklı iki genel yanıt çizgisi vardır. Bir yandan felsefeci insanın tinsel bir ruha iye olduğu, özgür seçme gücü ile donatılı olduğu, ve bu tinsel ve özgür ruh nedeniyle belli bir düzeye dek özdeksel dünyayı ve düzeneksel nedensellik dizgesini aştığı görüşünü savunabilir. Öte yandan, özdeksel evrene ilişkin bilimsel düşünceyi bir bütün olarak insanı kapsayacak denli genişletebilir. Ruhsal süreçler o zaman büyük bir olasılıkla fiziksel süreçlerin epifenomenleri olarak, ya da, daha kabaca, kendileri özdeksel olarak yorumlanacak, ve insan özgürlüğü yadsınacaktır.

Descartes ilk yanıtın gerçekliğine inanıyordu, gerçi ruhtan (*soul*) çok anlaktan (*mind*) söz etmiş olsa da. Özdeksel dünya geometrik uzam ile özdeşleştirilmiş özdeğin ve devimin terimlerinde betimlenebilir, ve tüm cisimler, dirimli cisimleri de kapsamak üzere, bir anlamda makinelerdir. Ama bir bütün olarak insan salt bu düzeneksel dizgenin bir üyesine indirgenemez. Çünkü hem özdeksel dünyayı hem de onu yöneten belirleyici etker nedensellik yasalarını aşan tinsel bir anlığı vardır. Öyleyse modern çağın tam eşiğinde ‘modern felsefenin babası’ olarak bilinen felsefecinin genel olarak tinsel olgusalıgın ve özel olarak insanın tinsel anlığının varoluşunu ileri sürdüğünü görürüz. Ve bu sav yalnızca eski geleneğin bir kalıntısı değildi; Descartes’ın dizgesinin bütünleyici bir parçasıydı ve onun yeni bilimsel dünya görüşünün meydan okumasına karşı yanıtının bir bölümünü temsil ediyordu.

Bununla birlikte, Descartes’ın insanı yorumlayışı tikel bir sorunun doğuşuna neden oldu. Çünkü eğer insan açıkça ayırdelebilir iki tözden oluşuyorsa, doğası ayrılma ve bundan böyle bir birlik taşımama eğiliminde olacaktır. O zaman açık ruhsal-fiziksel etkileşim olgularını anlamak çok güçleşecektir. Descartes’ın kendisi anlığın beden üzerinde etkide bulunabileceğini ve etkide bulunduğunu ileri sürdü: ama onun etkileşim kuramı dizgesinin en az doyurucu özelliklerinden biri olarak görüldü. Ve genel olarak ‘vesileciler’ [*occasionalists*] olarak bilinen Geulincx gibi Kartezyenler türdeş olmayan iki tözün birbirleri üzerinde etkide bulunabileceklerini kabul etmediler. Görünürde karşılıklı etkileşim yer aldığı zaman, gerçekte olan şey ruhsal bir olayın vesilesi üzerine Tanrının karşılık düşen fiziksel olaya neden olmasıdır, ya da evrik olarak. Böylece vesilecilerin görünürdeki etkileşim olgularını açıklamak için tanrısal etkinliğe başvurmaları gerekiyordu. Ama eğer anlık beden üzerinde etkide bulunamıyorsa, Tanrının bunu nasıl yapabildiği ilk bakışta açık değildir. Ve Spinoza’nın dizgesinde etkileşim sorunu ortadan kaldırıldı, çünkü anlık ve beden tek bir olgusalıgın iki yanı olarak görüldüler. Bununla birlikte, Leibniz’in felsefesinde sorun biraz değişik bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Soru bundan böyle türdeş olmayan iki töz arasındaki etkileşimin nasıl olabileceği değil, ama daha çok sayısal olarak ayrı ve bağımsız *monadlar* arasındaki, eş deyişle, insan anlığını oluşturan başat monad ile bedeni oluşturan monadlar arasındaki etkileşimin nasıl olabileceği sorusudur. Ve Leibniz’in